ESSAI

SUR LA MANIÈRE
DONT LES SENSATIONS SE TRANSFORMENT

EN IDÉES,

OU

DE LA CONNEXION NÉCESSAIRE

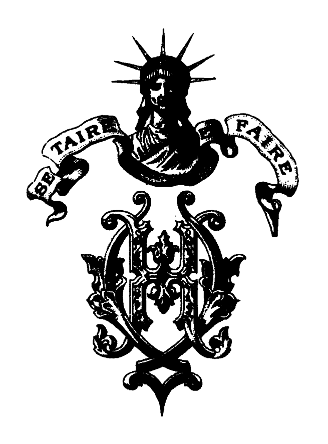
DES IDÉES ET DES SIGNES;

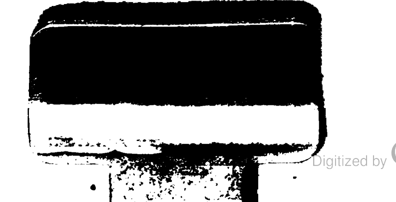




PARIS,
DELAUNAY, LIBRAIRE,
Palais-Royal, galerie de bois, n. 243.
ET PONTIEU, LIBRAIRE,
Palais-Royal, même galerie, n. 252.

1824.


SE TAIRE
FAIRE



ESSAI

SUR LA MANIÈRE

DONT LES SENSATIONS SE TRANSFORMENT

EN IDÉES.

DE L'IMPRIMERIE DE MARCHAND DU BREUIL,
RUE DE LA HARPE, N° 80.

ESSAI

SUR LA MANIÈRE

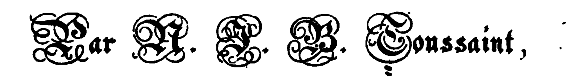
DONT LES SENSATIONS SE TRANSFORMENT

EN IDÉES,

OU

DE LA CONNEXION NÉCESSAIRE

DES IDÉES ET DES SIGNES;



Pour servir de réponse à l'article de M. le comte Lanjuinais, inséré dans la 64ᵉ livraison de la *Revue Encyclopédique*, relativement à une petite brochure de seize page sur *l'Idée*,

PAR LE MÊME.



PARIS,

DELAUNAY, Libraire, Palais-Royal, galerie de bois, n. 243.
Et PONTHIEU, libraire, Palais-Royal, même galerie, n. 252.

1824.

AVANT-PROPOS.

DANS les sciences, les résultats les plus simples pour la forme ont souvent exigé de profondes méditations et un long travail d'analyse. Cependant, celui qui est parvenu à centraliser ses idées, et à voir une théorie dans une définition, néglige quelquefois, sans s'en apercevoir, le détail des intermédiaires, et, ne s'occupant que des points capitaux, laisse au lecteur le soin de combler les intervalles. Cette manière d'écrire, un peu énigmatique, rebute le commun des lecteurs et fatigue les penseurs mêmes. Aussibien, on est peu tenté de se mettre en quête des motifs d'une opinion ou d'un système qui, s'éloignant trop des idées ordinaires, part encore d'un lieu ignoré, et n'est pas du moins soutenu de quelques développemens propres à ouvrir les premières voies à la réflexion. C'est ce que j'ai éprouvé tout récemment.

Il y a quelques mois, j'ai publié une petite Notice sur l'Idée [1]. M. le comte Lanjuinais a bien voulu la lire, et même il a pris la peine d'insérer dans la *Revue ency-*

---

[1] Brochure de seize pages in-8°., chez les mêmes libraires.

clopédique un article à ce sujet. Mais ce que je viens de dire, et que j'avais prévu dans quelques lignes jetées en avant de ma Notice, est justement arrivé. Cela ne m'empêche point de tenir à grand honneur les trois ou quatre minutes pendant lesquelles M. le comte Lanjuinais s'est occupé de moi, et je le prie d'agréer ici l'expression de ma bien sincère reconnaissance.

Mon but, en publiant cette nouvelle brochure, est simplement de présenter d'une manière plus explicite, mais toujours générale, mes opinions sur la nature et la formation des idées. Je n'ai ni le talent ni le goût des longs détails; mes occupations me laissent d'ailleurs trop peu de loisirs pour tenter autre chose qu'une esquisse.

La question des *idées* agite, dans ses fondemens, tout l'édifice intellectuel. J'ai pensé que la physiologie et la grammaire réunies pouvaient seules donner les moyens de la traiter pertinemment; car elle embrasse tous les produits organiques qui concourent à la création des idées; et de ces produits, les uns, sous le nom de sensations, sont du ressort de la physiologie, et les autres, sous celui de signes ou mots, regardent spécialement la grammaire. De ces deux élémens combinés naît, selon moi, l'idéologie. Trop isolés jusqu'alors dans la science, j'essaie d'en montrer la connexion nécessaire. J'abandonne, au surplus, mes opinions à toute la rigueur de

la critique. Ce n'est point l'orgueil qui me fait écrire, c'est l'amour de la vérité ; et je serai toujours heureux qu'on me la montre en signalant mes erreurs. Toutefois, sur des matières de pur raisonnement, je ne me rendrai pas facilement à l'autorité de qui que ce soit ; et, comme je m'appuie sur des faits, sur l'accord des idées, telles que je les entends, avec le matériel des langues, comme tout le monde le conçoit et tel qu'il est en effet ; qu'au contraire, dans les opinions reçues, les idées, comme on les définit, n'expliquent point les langues et moins encore leur propre génération, il me sera permis de ne pas croire ma doctrine erronée, aussi long-temps qu'on se contentera de m'opposer des usages et des étymologies. Je ne discute pas l'article de M. le comte Lanjuinais : j'aurais mauvaise grâce à me plaindre de n'avoir pas été compris, lorsque je ne me suis pas suffisamment expliqué. J'espère être plus heureux dans cette seconde tentative ; cependant, si mes efforts étaient encore vains, je pense qu'on en trouverait la raison dans ma faiblesse plutôt que dans le vice de mon sujet. Voici l'article de M. le comte Lanjuinais.

« L'auteur soutient qu'il faut définir l'*idée* une *collection de perceptions analogues attachées à un signe*, ou *la réunion de toute une classe de perceptions analogues attachées à un signe. Plus de signes*, dit-il, *plus*

d'idées; il n'y a plus que *perception,* c'est-à-dire sensation, notion aperçue. Il va plus loin : si un *mot* n'est pas l'expression d'une *perception isolée,* s'il ne désigne pas un *certain nombre de perceptions groupées*, si c'est un *mot propre*, il n'y a point encore d'idée, ni même de *mot dans le sens technique.* — Ainsi donc, il nous fallait et une nouvelle définition de l'*idée*, et une nouvelle définition du *mot!* M. de Massias, voulant analyser les diverses opérations de l'esprit sans altérer notre langue, avait défini l'idée en un sens spécial, une *perception limitée dans une image* ou *dans un mot*, ou un sentiment analysé. Mais la nouvelle langue de M. Toussaint est-elle nécessaire ? Est-il nécessaire d'admettre que l'idée simple n'est pas une idée, et que le mot propre n'est pas un mot dans le sens technique? Pourquoi ne pas continuer à dire comme autrefois, et comme on le fait généralement encore aujourd'hui : Une idée est tout ce que nous apercevons, tout ce que nous connaissons, et un mot est tout ce qui exprime une idée. Sans doute, il y a des idées complexes, il y a des idées abstraites et des signes ou mots *abstractifs* et de *sens complexe* pour exprimer ces idées; en un mot, il y a des idées de plusieurs sortes; mais il n'y a point de sensation aperçue, il n'y a point de perception ni de notion dans notre moi, qui ne puisse bien continuer de s'appeler

idée; comme ci-devant, sauf à distinguer plusieurs classes d'idées. — L'étymologie, quand el e est certaine, donne souvent le sens naturel du mot, son sens très-exact. Or, le mot *idée* signifie, dans son radical prochain, vue, vision d'un objet, connaissance, chose connue, enfin image et figure. Le radical du mot latin *idea*, tiré du grec, est en grec *ide*, il a vu; *ide*, voyez; *idou*, voilà; *ideo*, je vois; *idea* est la chose quelconque connue, vue par l'intelligence. Cicéron a dit : *Animo videre*, c'est apercevoir et connaître par l'intelligence, par la mémoire ou par l'imagination. *Ideo* et *video* sont le même mot diversement articulé; *vid* et ses dérivés signifient connaître et connaissance dans la langue samscrite, mère du grec, du latin, etc. ; enfin tous ces mots tiennent au radical hébreu *id* ou *iad*, qui signifie main, manier, toucher, au mot hébreu *ïadâ* ou *idâ*, il a connu. Ce que l'on connaît le mieux est ce que l'on a manié. Ainsi, la signification *toucher*, *manier* a produit la signification *voir* et *connaître*. Ainsi, dans le sens étymologique comme dans le langage commun, *idée* est toute perception ou connaissance de l'être intelligent. On peut s'en tenir là, sauf à distinguer diverses classes d'idées, appliquant à l'une de ces classes seulement tout ce que M. Toussaint veut approprier au mot idée.

LANJUINAIS. »

M. le comte Lanjuinais me fait dire au commencement de son article, qu'*un mot n'exprimant qu'une perception isolée, n'est pas un mot dans le sens technique;* et il termine par me faire donner au mot *idée* un sens tout différent de celui que je lui attribue : il m'est pénible de relever ces deux erreurs, échappées sans doute à un esprit occupé de choses bien autrement importantes ; mais pouvais-je les passer sous silence, sans les avouer ?

La seule véritable édition est accompagnée de la signature de l'auteur.

ESSAI

SUR LA MANIÈRE

DONT LES SENSATIONS SE TRANSFORMENT EN IDÉES.

Remettre en question l'origine des connaissances humaines, ce serait nier toute science idéologique : l'expérience et les faits ont prouvé depuis long-temps que la sensibilité du corps est la condition indispensable sans laquelle aucun développement des facultés de l'âme n'est possible. Les sensations qui résultent du jeu de tous nos organes physiques, sont les matériaux qu'élabore le principe spirituel, et avec lesquels il compose, par le moyen des signes ou mots, ce système de connaissances dont la nature, l'élévation et l'étendue étonnent d'autant plus qu'on en étudie moins les causes et les moyens. Et, en effet, ces causes et ces moyens paraissent bien faibles, peut-être même ridicules à celui qui n'en ayant jamais calculé la puissance, se contente d'admirer des phénomènes qu'il croit inexplicables, parce qu'il ignore comment ils ont été produits. Pour rendre un compte exact de la pensée, il faudrait commencer par une esquisse physiologique de l'homme en ce qui concerne les organes de l'instinct et ceux de l'intelligence : je suppose ces premières notions ; et, dans cette hypothèse, je vais exposer comment je conçois que nous passons des sensations aux idées.

J'entends, par sensation, toute modification de l'âme, produite, soit par l'action des corps étrangers sur nos organes

internes et externes, comme le son d'un instrument sur l'ouïe, une boisson échauffante sur l'estomac; soit par des altérations dont, en général, les causes immédiates nous sont inconnues, comme un frisson fébrile, un point de côté; soit par les mouvemens instinctifs de notre nature, comme la soif, le besoin du sommeil, un appétit quelconque. Telles sont nos sensations *primitives*, celles où commence l'exercice de l'entendement humain. Dans la suite, l'âme reçoit des modifications d'un autre ordre : ce sont les idées de toute espèce nées des premières sensations, qui très-souvent mettent en jeu la sensibilité; mais avant de tenir compte de l'action du moral sur le physique, il faut voir comment du physique nous passons au moral, comment des sensations naissent les idées.

On doit distinguer la sensation de la cause qui la provoque; on doit aussi la distinguer de l'être sensible qui la reçoit : elle est *le rapport* de l'une à l'autre, pivot sur lequel roule toute la connaissance humaine dans son principe et dans ses développemens; car nos premières connaissances sont celles de nos sensations *primitives*, et nos connaissances les plus élevées ne sont encore que nos sensations réunies, généralisées et combinées au moyen des *signes*.

De toutes nos sensations primitives, celles qui viennent de la vue et du toucher donnent seules des représentations ou images, et sont pour cette raison, appelées *représentatives*. Si celles des trois autres sens extérieurs rappellent souvent la forme des objets, c'est parce que cette forme, reçue antérieurement, est liée à la sensation actuelle par l'effet de l'action simultanée de nos sens sur le corps qui leur est soumis. C'est ainsi que l'odeur d'une rose, la saveur d'un fruit, le son d'un instrument nous en rappelle la forme, bien qu'elle ne soit pas dans la sensation; car une forme suppose des parties disposées dans un certain ordre, et les molécules odorantes ou sapides, non plus que l'air agité ou le son, n'offrent rien de semblable à nos organes.

Quant aux sensations qui viennent de l'intérieur, elles ne

fournissent non plus par elles-mêmes aucune représentation, parce qu'elles ne sont reçues ni par les yeux ni par les mains, et que tous les autres organes de la sensibilité ne sont nullement propres à percevoir les qualités visuelles des corps, et ne le sont que très-imparfaitement, et même la plupart pas du tout à percevoir les qualités tactiles. Je joins ici le tact à la vision, parce que les expériences faites au sujet de ce dernier sens ont prouvé qu'il est nécessaire, pour avoir des représentations exactes et vraies, que le toucher y concoure, attendu les illusions d'optique qu'il peut seul rectifier. Sans le toucher, nous aurions par la vue seule des images, mais elles ne seraient pas conformes à la nature des choses. Pour le toucher, il ne donne de représentations qu'autant qu'il a été antérieurement exercé avec la vue.

Cependant, comme des sensations de l'intérieur, les unes, telles que la faim, la soif, un besoin ou un appétit quelconque, en un mot tous les sentimens instinctifs, rappellent naturellement les choses ou les actes destinés à y satisfaire; que les autres, telles que la colique, la migraine, un sentiment de bien ou de mal physique, peuvent avoir des causes extérieures, il s'ensuit que toutes peuvent aussi être accompagnées de représentations, toutes les fois que leurs causes excitatrices sont du ressort de la vision ou du tact, ou sont liées à des objets visibles et palpables. Une douleur d'entrailles, excitée par une odeur inconnue, ne réveille assurément pas d'image; mais si nous connaissons le corps d'où elle émane, nous en aurons aussitôt la représentation. Il y a plus, si cette odeur inconnue a quelque rapport à une odeur antérieurement sentie, elle donne la réminiscence de celle-ci, et réveille l'image du corps dont elle est émanée; car tout se tient dans le système des sensations, et c'est cette liaison qui explique comment tout se tient dans le système des idées. Mais, est-ce à dire pour cela que la sensation soit représentative? Non, puisque si elle est isolée, elle ne représente rien. Une douleur d'oreille ou une lésion de la rate n'a jamais produit d'image, pas même celle de l'organe

lésé, pour celui qui en ignore la structure. Il est vrai que l'on compare quelquefois une sensation intérieure à un poids, à une piqûre, à une brûlure, et par suite aux corps capables de produire ces effets; d'où il semble qu'on ait une image tirée de la sensation même; mais cela tient toujours aux liaisons nécessaires de la sensation éprouvée avec d'autres sensations antérieures ou actuelles.

Il est important de remarquer ces liaisons primitives : elles donnent la clef d'autres liaisons plus difficiles auxquelles elles se mêlent sans cesse dans les opérations de la pensée. Alors on cesse d'être étonné de ces idées subites, et quelquefois de ces traits de lumière inattendus qu'on regardait auparavant comme venus d'en haut, parce qu'on ne soupçonnait même pas ces liens subtiles de la sensibilité qui attachent toutes nos opérations mentales les unes aux autres et à nos sensations.

On a nommé *affectives* toutes les sensations qui ne sont représentatives que par accident, et dont les représentations accessoires n'entrent pour rien dans les idées [1] auxquelles ces sensations donnent lieu. Par exemple, *vertu*, *crime*, *aigre*, *froid*, *frisson*, *soif*, *pendant*, *près*, *courir*, etc., expriment simplement une manière générale de concevoir ou de sentir, et n'offrent que des assemblages de rapports destitués d'images par eux-mêmes; au lieu que, dans *maison*, *cheval*, *homme*, etc., on trouve des collections de rapports essentiellement représentatifs d'objets réels.

Les images qui accompagnent les sensations représentatives sont ordinairement appelées *idées* physiques, sensibles, non qu'elles aient en elles-mêmes rien de matériellement palpable, mais parce qu'elles peignent à l'esprit un objet physique distinct. Je maintiens le mot *image*, réservant celui d'*idée* pour

[1] Comme je me sers quelquefois du mot *idée* par anticipation, je dois avertir provisoirement que, selon moi, tous les mots d'une langue sont des *idées*, excepté les noms propres.

un phénomène d'un autre ordre; et, puisqu'indépendamment des sensations représentatives, nous avons aussi des sensations purement affectives, je joins aux *images*, les *affections*, mot qui exprime le produit immédiat de celles-ci, comme le mot *image* exprime celui des premières.

Toute sensation est affective, quoique toute sensation ne soit pas représentative; car une représentation est nécessairement accompagnée d'un sentiment quelconque, autrement elle ne serait pas remarquée, elle serait nulle.

Une sensation, disent quelques personnes, est un *élément*, et ne représente jamais rien; c'est le concours de plusieurs qui fait image. Il faut une grande sagacité pour entendre ceci. En effet, si chaque *élément* ne représente rien, comment leur réunion peut-elle faire image? J'avoue ne pouvoir remonter si haut. Je m'en tiens donc à reconnaître des sensations représentatives de quelque chose, sauf à admettre que les unes sont plus simples que les autres; et quand je me sers du mot *élément*, je veux dire parties constitutives, et rien de plus. Qu'on pousse aussi loin qu'on voudra l'analyse d'une feuille, par exemple, on trouvera toujours une cause matérielle à chaque sensation partielle, et cette cause a de l'étendue, une figure; mais, quand on ne trouvera plus ni étendue, ni figure, il n'y aura plus aussi de sensations, *d'élémens*. Avec quoi donc fera-t-on l'image? A force de vouloir raffiner, on tombe dans le néant. Ainsi, laissant de côté des subtilités inutiles, quand la configuration d'un objet se peint au fond de mon œil, et se transmet à mon intelligence, je ne m'inquiète point si c'est par une seule sensation ou par le concours de plusieurs; car j'aurais encore à faire sur chacune de celles-ci la même décomposition que sur la première, et ainsi de suite sans jamais cesser de rencontrer une sensation représentative de sa cause, jusqu'à ce que les objets, par leur ténuité, échappassent à mes sens. Ce raffinement d'analyse n'aboutit d'ailleurs à rien, comme je le démontrerai en son lieu.

Toute image est décomposable plus ou moins, parce que

toute image est multiple. Mais il est des affections indécomposables, parce qu'il est des affections uniformes, continues, sans mélange, comme ces douleurs sourdes, ou ces plaisirs calmes, toujours identiques à eux-mêmes. D'autres, au contraire, peuvent se décomposer et offrir des variétés dans la même affection générale. Celles-ci sont même les plus communes, à cause de la dépendance sympathique de nos organes, qui réagissent les uns sur les autres, mais dont chacun sent à sa manière.

La distinction des deux élémens contenus dans la sensation, n'est point un sophisme; elle est fondée sur la nature et les fonctions des différens organes de la sensibilité. D'ailleurs, elle s'accorde avec l'analyse qui assigne à beaucoup d'idées, dans les seules affections, une origine aussi complète et aussi vraie, quelle puisse la trouver à d'autres dans les affections et les images réunies.

Cependant, comme la science cherche toujours à généraliser pour s'étendre, j'ai adopté le mot *perception* [1] pour désigner en somme toutes les notions particulières, soit d'affections, soit d'images, que l'âme tire immédiatement de ses sensations primitives. Toutes les fois que nous éprouvons une sensation représentative ou affective, nous avons la conscience de ce que nous voyons ou sentons; nous le distinguons de toute autre sensation, nous en conservons plus ou moins le souvenir : voilà une *perception*. Toute perception est individuelle et *unique ;* et quand la cause nous en est connue, nous la voyons aussi toujours *unique*, comme la perception qui en est l'effet. C'est ainsi que la perception de tel arbre, de la saveur de tel fruit est distincte de la perception de tel autre arbre, de la saveur de tel autre fruit, à moins qu'il n'y ait parité absolue entre ces arbres, ces fruits, et disposition identique dans l'organe qui perçoit. Il en est de même de toutes les perceptions possibles :

---

[1] Je me sers du mot perception au lieu et dans l'acception de celui d'idée simple ou individuelle. J'en donnerai plus bas les motifs.

l'une n'est jamais exactement l'autre, quelque ressemblance qu'il y ait entre les deux.

Plusieurs sensations diverses concourent ordinairement à former la perception des corps extérieurs, parce que tous, ou à peu près, ont des rapports d'organisation avec nos cinq sens, ou du moins avec la plupart. D'ailleurs les rapports mêmes qui n'existent pas entre les corps et nous, entrent aussi comme *négatifs* dans la perception, et tendent, par leur absence même, à l'individualiser. L'*unité* de la perception tient donc à ce qu'elle n'offre jamais qu'un seul *tout* à la fois, bien qu'elle puisse renfermer des images et des affections différentes, comme il arrive dans les perceptions de presque toutes les choses propres à affecter nos sens extérieurs. Au reste, une perception, de cause identique, se complique plus ou moins pour chaque individu, en raison de la délicatesse et de la capacité de ses organes. Mais je ferai voir plus bas que, dans la perception, la propriété d'être *multiple* n'a rien d'analogue à celle qu'on remarque dans l'*idée* : la perception, malgré sa *multiplicité*, n'est jamais qu'une notion individuelle; on verra que l'idée est une notion générale. Si la perception, quand elle est multiple, n'est qu'une notion individuelle, à plus forte raison n'est-elle que cela, lorsqu'elle est simple; et elle est simple, quand elle résulte d'une seule affection indécomposable.

Je suis entré, relativement aux sensations, aux images, aux affections et aux perceptions, dans des détails peut-être inutiles à la théorie générale de la génération des idées; mais j'ai cru ne pouvoir trop insister sur toutes les nuances des actes primitifs de la faculté intellectuelle, parce qu'elles familiarisent avec des élémens dont une connaissance minutieuse est indispensable pour bien suivre, dans les opérations subséquentes, l'affiliation des idées d'un ordre supérieur, leurs combinaisons, et leurs liaisons continuelles avec les produits immédiats de la sensibilité. C'est le seul moyen de se prémunir efficacement contre la doctrine des *idées innées;* doctrine qui couvre l'idéologie d'un voile que ne déchireront jamais ceux

dont l'esprit est imbu de cette métaphysique de mots qui obscurcit tout, parce qu'elle ne remonte aux principes de rien ; car il leur faudrait, à l'exemple de Descartes, refaire leur entendement, et le refaire, non sur des hypothèses, mais sur des faits. Or, trois choses seraient ici nécessaires : la force de raison de Descartes, sa bonne foi philosophique et le secours des lumières que lui refusait son siècle. Avec cela, réussir serait presque encore un miracle, tant il est difficile de vaincre les préjugés dans lesquels on a été nourri !

De toutes nos perceptions, celles qui viennent de la vue nous paraissent les plus claires et les plus complètes ; et après avoir analysé un objet par tous nos autres sens, il nous semble ne le connaître qu'imparfaitement, si nous n'en percevons les qualités visuelles, si nous n'en voyons la couleur, la configuration. On dirait que la vue est destinée à éclairer et à guider les opérations des autres sens, surtout dans les commencemens de la vie, où notre intelligence ne s'exerce guère que sur les corps dont nous sommes environnés, et avec lesquels ce sont la vue et le toucher qui nous familiarisent d'abord. Aussi, lorsqu'un signe ou toute autre cause nous rappelle un objet quelconque, c'est toujours la forme qui s'en offre la première à notre esprit ; et c'est à cette forme que nous rapportons, pour ainsi dire, comme à une substance, les diverses qualités que nous savons appartenir à cet objet. Il suit de là que nous sommes naturellement portés à nous faire des images de tout ce que nous sentons, même de tout ce que nous concevons, et peut-être quelquefois à croire qu'une image seule complète une perception. Mais, comme toute image résulte de l'impression d'un corps, et que tout corps palpable à la vue excite l'application de nos autres organes, il entre nécessairement aussi des affections positives ou négatives, dans la perception de ce corps, pour qu'elle soit complète ; car nous n'avons la notion d'un corps qu'après l'avoir analysé par tous nos moyens de connaître.

C'est par la perception que l'homme a les relations immé-

diates de chaque être avec lui. Cependant, borné à ces rapports isolés et aussi fugitifs que sa constitution est mobile, l'homme n'eût jamais vu d'ensembles dans la nature, il n'eût créé ni arts ni sciences; ses perceptions eussent probablement suffi à son existence physique, elles n'eussent jamais développé sa vie intellectuelle. Mais la connaissance humaine n'en reste pas là.

Du moment où la faculté intellectuelle entre en exercice, et elle y entre avec la sensibilité, le germe de *l'abstraction* se développe. Ce développement commence par les moyens organiques et se poursuit par ses propres résultats. D'abord, les sensations représentatives et les sensations affectives fournissent toutes les notions individuelles comprises sous le nom général de perception, notions détachées, *abstraites* des sensations et de leurs causes, puisque l'intelligence les conserve et les combine dans l'absence des unes et des autres : voilà une première sorte d'abstraction par laquelle l'esprit, en s'habituant à voir ses perceptions indépendamment de leurs causes, à en faire des êtres séparés, *abstraits*, dont il s'occupe à son gré, se prépare à une autre sorte d'abstraction à laquelle il doit toutes les connaissances d'un ordre plus élevé.

De nos perceptions, les unes, en moindre nombre, doivent rester isolées : ce sont celles que l'esprit a besoin de voir une à une et de désigner individuellement par des mots *propres*, tels que Paul, Europe, Soleil, Garonne etc.; les autres, que l'esprit a besoin de voir en masse, s'agglomèrent sous des signes *communs*: tels que lion, herbe, noir, courir, etc., etc. Les premières ne changent pas de nature, mais sont rendues fixes et positives par les sons de l'organe vocal, employés d'abord par une impulsion innée, et bientôt devenus conventionnels par le seul fait de leur institution. Les secondes perdent, en s'attachant aux mots, ce qu'elles avaient de particulier, et conservent seulement leurs qualités communes, que l'esprit a abstraites pour en composer une forme intellectuelle qui n'a plus de type dans la nature : voilà une seconde sorte d'ab-

straction, celle qui crée les *idées*, comme on le verra plus bas.

En effet, les mots lion, herbe, noir, courir etc., etc., ne désignent point tel lion, telle sorte d'herbe, telle nuance de noir, telle façon de courir; et ces mots, sans rappeler aucune perception individuelle, expriment, chacun, toutes celles de même espèce. Ce sont ces formes qui, en se combinant par de nouvelles abstractions, donnent naissance à ces idées très-abstraites qui semblent n'avoir aucune liaison avec les premiers produits de la sensibilité.

Je nomme l'abstraction du premier degré *individuelle*, parce qu'elle ne porte que sur une perception; celles de tous les autres degrés, *collectives*, parce qu'elles portent sur des collections de perceptions analogues, ou sur des collections d'idées.

D'après cela, si l'on voulait définir l'abstraction, on pourrait dire qu'elle est, dans son germe, l'acte spontané par lequel l'esprit distingue les sensations et les perceptions de leurs causes; que, dans son premier développement, elle est l'acte également naturel par lequel l'esprit détache de ses perceptions ce qu'elles ont de qualités communes pour les fixer collectivement par des signes; qu'enfin, dans ses progrès ultérieurs, elle est encore l'acte par lequel l'esprit continue sur les idées le même travail, dont le but est toujours de généraliser les connaissances acquises en les groupant autour d'un centre.

La première sorte d'abstraction se trouve, du plus au moins, chez tous les êtres animés; l'homme seul connaît l'abstraction collective, parce que seul il jouit de l'usage de signes *convenus*, qui en sont exclusivement les moyens.

Pour exposer la transformation des perceptions en *idées*, que je n'ai fait qu'indiquer en quelque sorte par occasion, je vais reprendre la faculté intellectuelle à son début, et la suivre, autant qu'il me sera possible, dans ses progrès successifs.

Les premiers actes de la vie sont purement instinctifs; c'est la nature elle-même qui, à notre insu, excite et dirige les

fonctions naissantes du corps, et lui fait exécuter une série de mouvemens spontanés, involontaires, comme seraient ceux d'une machine animée d'un principe inné d'action. Nos organes extérieurs font certains mouvemens, comme nos viscères en font d'autres, par une activité qui leur est propre, et sans aucune participation de l'intelligence qui n'existe pas encore, quoique le germe s'en éveille au moment où nous sommes jetés sur la scène de la vie. Ces mouvemens sont l'effet nécessaire et déterminé d'une certaine organisation entièrement soumise alors à une impulsion native dont le but est ignoré de l'individu, qui s'ignore lui-même. Il y a bien peu de différence, s'il en existe, entre l'acte par lequel l'enfant nouveau-né cherche le sein de sa mère et s'y attache pour la première fois, et celui par lequel son estomac rejette les alimens dont il est surchargé.

Il est vrai que le premier de ces actes ne sera bientôt plus, comme l'autre, exclusivement du domaine de l'instinct, et fera partie de celui de l'intelligence, dès que celle-ci saura distinguer la sensation de sa cause. Le premier mobile de cet acte sera toujours instinctif, c'est-à-dire, qu'il dépendra primitivement de l'organisation intime de l'individu; mais il deviendra en quelque sorte intellectuel, aussitôt que la volonté sera guidée par l'entendement. Il en est de même de tous les actes de notre nature qui doivent être exécutés par nos organes extérieurs : l'instinct les détermine d'abord, ou du moins nous y dispose par une inclination naturelle, et puis l'intelligence se les approprie en les dirigeant. Ceci explique en morale comment nos idées et nos sentimens se coordonnent et tendent au même but.

L'homme naît donc avec des organes débiles, auxquels il faut du temps et du repos pour acquérir le degré de consistance propre à leurs fonctions. Les premières impressions que ces organes transmettent à l'âme, n'y produisent qu'un ébranlement dont l'individu ne tire d'abord aucune notion, ni même aucun sentiment distinct, excepté celui de la douleur et du

plaisir ; et les premières sensations ne sont distinguées ni de l'organe qui les reçoit, ni de la cause qui les provoque. Mais le renouvellement des mêmes impressions sur des organes, qui se fortifient chaque jour, attire peu à peu l'attention de l'âme sur leurs causes ; et, dès que cette attention commence à poindre, on peut dire que la faculté intellectuelle est en exercice, puisqu'il y a réaction de l'être sentant et pensant sur les causes de ses sensations.

Comme ce phénomène se remarque chez les enfans qui ne parlent point encore, et qu'il donne nécessairement lieu à la perception, on peut dire aussi que les enfans ont des perceptions avant de parler. Elles sont attachées à des signes, à mesure que l'usage s'en établit chez eux ; et chaque mot est d'abord le signe d'une perception, il est un mot *propre*. Ce n'est qu'après que l'expérience leur a fait remarquer plusieurs perceptions semblables à celle dont il savent le nom, que ce nom prend de l'étendue pour eux, qu'il se généralise et devient le signe d'une collection de perceptions analogues. Tels sont les mots *maison*, *chameau*, *frapper*, *courir*, *douleur*, *aigre*, *chaud*, etc., et tous autres qui expriment un agrégat quelconque de perceptions, et dont chacun, dans le principe, ne rappelle très-probablement à l'enfant qu'une perception particulière. Mais, comme il en reçoit bientôt d'autres, dont la similitude avec la première est plus remarquable que la différence, il les attache naturellement au même signe, qui, dès lors, cesse d'être propre et ne désigne plus une perception unique, puisqu'appartenant à toutes, et toutes différant au moins par quelque accident, il ne peut plus exprimer que leur *collection*, par le point de vue des qualités qui leur sont communes : de là, ces images intellectuelles, ces sortes de fictions ou formes abstraites que l'esprit peut analyser, dont il voit les parties et l'ensemble, en un mot ce qu'on appelle *idées*.

Cette marche paraît naturelle et conforme à la faiblesse de l'intelligence dans les premiers temps de la vie. Cependant n'est-il pas possible que l'enfant, qui éprouve à la fois des

perceptions semblables, comme, par exemple, à la vue de plusieurs êtres de même espèce, les range aussitôt sous le même signe, et qu'ainsi ce signe n'ait pas passé pour lui par le premier degré d'abstraction? cela est très-possible sans doute, car l'enfant, par un exercice journalier, a bientôt pris l'habitude de lier dans son esprit ses perceptions par ce qu'elles ont de commun, en négligeant ce qui n'est qu'accessoire; mais cette opération simultanée n'a probablement lieu que parce qu'antérieurement des opérations successives l'ont conduit à des résultats semblables avec lesquels il est déjà familiarisé. Lorsque l'enfant commence à parler, il a déjà fait bien des comparaisons, et, par conséquent, déjà franchi le degré des abstractions individuelles, quoiqu'il ne les ait pas encore fixées par des signes. Il a des matériaux tout prêts pour commencer les abstractions collectives, qui se consomment à mesure que les signes s'établissent.

Au reste, tout cela se fait spontanément et sans calcul: l'enfant éprouve des perceptions qui se ressemblent, il leur donne le même nom. Qu'il les ait reçues successivement ou simultanément, il n'en résulte pas moins des idées dès que, par l'abstraction collective, il attache plusieurs perceptions semblables au même signe. Ainsi, 1°. un enfant voit une montre pour la première fois, il en apprend le nom; ce nom ne lui rappelle d'abord qu'une perception, que la notion propre de cette montre. Plus tard, ce même nom, en devenant commun à d'autres montres, réveillera dans son esprit, non plus une perception, à moins qu'il ne soit employé d'une manière spéciale, comme dans cette phrase: la montre de Pierre est belle, mais une réunion de perception, une *idée* comprenant tous les objets de même nature, de même usage, comme quand on dit: une montre est un meuble utile. 2° Un enfant aperçoit un troupeau de bétail qu'il ne connaît pas; la multitude des individus l'empêche de fixer son attention particulièrement sur aucun, mais il reçoit de tous, en général, des perceptions analogues; il applique naturellement à cha-

cun le nom commun par lequel il a entendu appeler tous, et passe ainsi de l'idée, qui est collective, à la perception, qui est individuelle, comme il est passé, dans le premier exemple, de la perception à l'idée.

Ces deux procédés également naturels, sont sans doute employés tour à tour selon le besoin des circonstances. En effet, l'homme étant destiné par sa nature à créer des idées avec des perceptions, et recevant celles-ci tantôt une à une, et tantôt en masse, il est raisonnable de croire qu'il a en lui-même une disposition innée à former ses idées selon la manière dont lui en arrivent les matériaux. Il est vrai que, dans les premiers temps de la vie, l'enfant n'est point capable d'avoir à la fois plusieurs perceptions qu'il puisse comparer; mais, quand l'usage des signes commence, il n'en est déjà plus ainsi, comme je l'ai remarqué plus haut; et, lorsque cet usage est établi, que l'intelligence, exercée par ce moyen, est habituée aux abstractions collectives, rien ne s'oppose à ce que beaucoup d'idées ne soient créées pour ainsi dire d'un seul jet, et par un seul acte de l'esprit, qui, recevant à la fois des masses de perceptions analogues, leur impose simultanément des dénominations générales, et en fait des *idées*.

J'ai supposé la langue formée et communiquée des adultes aux enfans par la voie de l'imitation qui transmet des sons convenus, en même temps que l'expérience donne les idées qu'on y attache. Si la langue était à faire, à l'imitation graduelle des mots successivement établis, se joindrait la nécessité d'en créer de nouveaux, à mesure que le besoin s'en ferait sentir. Il est probable que cette création n'appartint jamais ou du moins que très-rarement au premier âge, et que ce furent toujours les parens qui créèrent, et les enfans qui imitèrent. Toutefois, nous ne parlons pas seulement parce que nous entendons parler, mais aussi parce que nous éprouvons le besoin d'exprimer par des voies ce que nous sentons, parce que l'organe vocal se prête spontanément à rendre des sons analogues à ce qui se passe en nous, parce qu'enfin l'auteur

des choses nous a constitués pour produire le phénomène de la parole, comme il a constitué, pour faire certains cris et certains ramages, la plupart des animaux qui vivent à la surface de la terre; de sorte que la parole est autant le résultat nécessaire de l'organisation humaine, que le chant de Philomèle est celui de sa constitution particulière.

On pourra répondre que des individus de l'espèce humaine trouvés au milieu des forêts dans l'état des bêtes sauvages, ne parlaient point. Mais c'est précisément parce que ces individus n'étaient pas dans leur état naturel, qui est celui de société, qu'ils n'avaient pu développer leurs moyens organiques. Si plusieurs eussent été réunis et fussent restés en famille, ils eussent certainement à la longue créé une langue proportionnée à leurs besoins, comme on l'a toujours remarqué chez les peuplades appelées sauvages, sans quoi il faudrait supposer que, sur ce point unique, la nature en contradiction avec elle-même, nous a doués d'organes sans y joindre l'impulsion spontanée nécessaire à leur exercice. On pourra encore dire que l'animal élevé hors de son état naturel conserve ordinairement et à peu près ses chants ou ses cris, tandis que l'homme perd tout à cet égard, hors de l'état social; d'où il semblerait qu'on peut conclure que la parole est une faculté purement artificielle et primordialement communiquée. Cette objection n'est que spécieuse ; il suffit d'observer la différence des principes moteurs de la voix chez l'homme et chez les autres animaux.

Dans ces derniers, l'émission de la voix et ses diverses modifications dépendent presque absolument de l'instinct. On peut s'en convaincre par l'observation journalière. Chez l'homme, c'est presque toujours l'intelligence qui en est le mobile et en détermine l'usage. Or, l'instinct, invariablement fixé par l'organisation intérieure, est indestructible et peu altérable, au lieu que l'intelligence, dépendant de toutes les circonstances extérieures, est susceptible de tous les degrés. Cette différence explique assez pourquoi l'animal acquiert ou conserve ordinairement ses voix naturelles toujours à peu près les mêmes,



tandis que l'homme ne jouit pas du même avantage. Pour le premier, l'organe vocal est l'instrument de l'instinct; pour le second, c'est celui de l'intelligence : or, que devient l'intelligence de l'homme isolé, et quelle doit être sa langue dans cet état ? Le coq trouvant une pâture, fera le cri d'appel dans un désert, comme au milieu de son sérail; mais l'homme ne rend pas les sons vocaux sans une participation directe de l'intelligence, excepté dans les cas où la force des sensations les lui arrache. On ne le voit pas, comme l'animal, avoir de ces retours périodiques qu'on appelle chants ou cris; et cela, sans doute, est parfaitement d'accord avec l'emploi qu'il doit faire de ses sons vocaux pour exprimer, non des mouvemens instinctifs, mais des mouvemens intellectuels, des pensées : c'est encore une de ces harmonies préétablies de la nature, qui coordonne entre elles toutes les circonstances organiques dont le concours est nécessaire à la production de certains phénomènes.

La distinction des perceptions et des idées est un des points les plus essentiels en idéologie. Confondre ces deux phénomènes, seulement dans les termes, c'est embrouiller toute la science. L'examen du mot idée, pris pour désigner ce que j'appelle perception, montrera facilement l'impropriété technique de ce terme.

1°. Il se dit de la représentation, de la peinture à l'esprit des formes d'un objet; or, les sensations fournissent, à la vérité, des images ou idées selon le sens propre du mot, mais elles donnent encore plus d'affections, comme nous l'avons vu : pourquoi donc prendre, pour désigner *généralement* nos premières connaissances, qui portent aussi bien sur des affections que sur des images, le mot idée qui n'exprime que ces dernières? C'est une lacune dans la science. Cette lacune n'en interrompt pas la chaîne, parce qu'elle est parallèle aux images qu'on n'a point omises; mais elle fait toujours disparaître une partie des liens latéraux qui attachent la sensation aux idées dites générales, et dérobe à l'analyse l'origine de toutes celles qui prennent naissance dans les seules affections. Aussibien,

lorsqu'on emploie le mot idée dans le sens d'une représentation d'objet sensible, comme il arrive quand on le rapporte aux images contenues dans la sensation, il faut que ce même mot se revête d'une acception nouvelle pour exprimer les idées proprement dites qui n'ont plus rien de réel. On aura beau ajouter les épithètes de physiques, individuelles, sensibles, etc., etc., dans le premier cas; et, dans le second, celles d'abstraites, d'intellectuelles, etc., etc.; l'esprit, accoutumé à considérer le mot idée comme le symbole d'un être matériel avec ses qualités particulières, aura peine à le concevoir comme n'étant plus que celui d'une fiction, d'une forme sans type; et réciproquement, si on le prend dans ce dernier sens pour exprimer la notion individuelle d'une chose, il y a erreur manifeste, puisque cette chose ne peut être rendue *identiquement* par une forme générale. Aussi tous les mots communs ont-ils besoin, dans ce cas, de déterminatifs. 2° Si l'on veut entendre par idée la connaissance ou notion d'une sensation quelconque déterminée ou de sa cause, comme quand on dit, l'*idée est tout ce que nous sentons*, ou l'*idée est un sentiment distinct*, on emploie évidemment, en beaucoup de cas, un mot impropre, puisque son sens étymologique est celui d'image, et qu'il n'y a réellement pas d'images dans un grand nombre de notions, pas plus au figuré qu'au propre : telles sont les affections indécomposables. Si les sensations destituées d'images deviennent *idées*, c'est par le secours des signes autour desquels toutes celles de même espèce viennent se grouper, et former par leur concours de véritables idées ou images intellectuelles. Cela est si vrai que tout mot commun n'exprime jamais, lorsqu'il est seul ou sans mot déterminatif, aucune affection ni aucune image particulière, mais toujours une classe entière ou même plusieurs des unes ou des autres, ou même des deux à la fois. Il n'y a donc que le nom propre qui puisse exprimer, sans employer une phrase, l'idée, prise dans le sens d'une notion individuelle. Or, je demande ce que serait une langue formée

dans cet esprit? La durée de la vie ne suffirait pas à l'homme pour apprendre la dixième partie des mots représentatifs de ces prétendues idées, s'il était possible qu'elles se fixassent. Aussi, les langues n'ont de signes pour les rendre, que les noms propres, dont le nombre est nécessairement très-limité, eu égard à celui de nos perceptions.

Le nom *d'idée*, donné à ce que j'appelle perception, est donc défectueux, faux, et nuisible à la science idéologique : défectueux, en ce que, par rapport à la première acception, il ne présente qu'une partie des résultats de la sensation; faux, en ce que, par rapport à la seconde, il ne peut s'appliquer analogiquement à beaucoup de notions individuelles, qui ne font point image; enfin, il est nuisible à la science idéologique parce qu'il tend à confondre des phénomènes essentiellement différens. Delà, tout ce vague des discussions sur l'idéologie, chacun se faisant un sens arbitraire du mot *idée*, et tous raisonnant avec ce mot, comme s'il avait une acception générale bien déterminée.

Mais le mot idée, réservé à l'expression des conceptions abstraites, attachées aux signes, est véritablement employé dans son sens étymologique, quoique pris métaphoriquement, puisque ces conceptions s'offrent sous de véritables formes ou images : telles sont les *idées* vertu, juste, bonté, réfléchir, honneur, etc., etc., et autres semblables, fort éloignées du sensible, et que l'esprit néanmoins aperçoit sous une forme aussi déterminée que celle des objets soumis à l'action de nos sens; forme qui résulte de la réunion des élémens constitutifs de ces idées.

C'est le signe qui fait l'image intellectuelle, *l'idée;* le signe ôté, l'idée disparaît. Qu'avec une imagination assez forte pour abattre les illusions qui résultent du jeu de la pensée développée, on fasse table rase du système intellectuel; qu'avec une vraie connaissance de nos moyens organiques, on cherche à voir ce que deviendrait la pensée privée des signes;

et l'on pourra juger alors ce qu'on doit entendre par *idée*. Mais tant qu'on donnera à ce mot le sens vague de *tout ce que nous sentons*, d'*un sentiment distinct*, de *vue intellectuelle*, de *sensation perçue*, etc., il me semble qu'on ne fixera jamais l'acception technique dont la science a besoin.

Tout le monde convient que la langue est l'expression de la pensée, que les mots sont les signes des idées; et je ne crois pas que personne soit tenté d'émettre une autre opinion. Eh bien! qu'avec les définitions que je viens de citer, et beaucoup d'autres plus obscures, qu'on pourrait appeler des visions romantiques, on essaye d'expliquer le matériel des langues; que, passant en revue les différentes classes de mots, on cherche à déterminer ce qu'ils expriment, d'après ces prétendues définitions; ou je m'abuse étrangement, ou l'on trouvera que les mots ne sont point les signes de ce qu'on veut appeler *idées*, ou que ces *idées* sont autre chose que ce que les mots expriment. On ne se trompe pas en disant que l'idée est *une vue intellectuelle*, mais on se trompe en faisant porter ce mot sur une notion particulière, parce qu'une notion particulière est une vue *réelle*; on se tromperait encore en ce qu'on ne voudrait pas que la vue intellectuelle exigeât le concours nécessaire des signes, parce que toute vue intellectuelle embrasse des masses de rapports, et que ces masses ne peuvent faire corps dans l'esprit sans un moyen d'union, sans un signe commun qui les fixe toutes; enfin, c'est employer une définition obscure, parce qu'elle ne présente qu'un résultat éloigné sans indiquer ni l'origine, ni les élémens, ni les moyens.

Le mot idée jouit d'un sens si flexible, qu'il se prête, dans le langage ordinaire, à l'expression de mille choses diverses. Mon but n'est pas de le dépouiller de ces avantages, mais de lui donner le sens technique qu'il doit avoir dans la science; parce qu'il est impossible qu'un principe reste dans le vague, sans que le corps de doctrine auquel il appartient, ne s'en ressente. Or, je regarde comme évident que jamais une idée n'a pu se former sans le secours des signes; d'où il suit que

les signes doivent entrer, comme élément nécessaire, dans la définition de *l'idée*. Les observations et les faits ont conduit à la sensation comme source de toutes nos idées; et, là-dessus, les gens de bonne foi, qui ont le sens commun, sont parfaitement d'accord. Mais, comme on ne s'est point avisé de faire attention au rôle des signes dans la création des idées, sans doute à cause de l'habitude machinale de les employer sans même s'en apercevoir, il est arrivé que n'envisageant jamais que l'origine sans les moyens, chacun s'est fait une opinion particulière d'un phénomène sur lequel tout le monde eût été facilement d'accord, en tenant compte de toutes les circonstances qui concourent à le produire.

Pour faire mieux sentir la différence entre ce que j'appelle perception et ce que j'appelle idée, je décompose la perception de tel arbre qui m'est connu : j'y trouve sans doute une collection nombreuse de perceptions, celles des branches, du tronc, des feuilles, leur couleur, leur forme, leur saveur, leur consistance etc., etc.; mais à quoi aboutissent toutes ces perceptions? à une individualité, à la notion de l'arbre même qui les a fournies, et rien de plus. Tirées d'un seul objet dont chacune exprime *identiquement* une partie, une qualité, elles ne peuvent jamais qu'offrir cet objet lui-même par leur réunion. Au contraire, si j'analyse l'idée *arbre*, j'y trouve de même toutes les parties constitutives de ce végétal, branches, tronc, feuilles etc., etc., mais chacune sous une forme générale, indéterminée et convenable à tous les arbres, parce que chacune, au lieu d'être une perception séparée, comme dans le premier cas, est un type abstrait, ou collection de perceptions analogues tirées de tous les objets troncs, branches, feuilles. Ainsi, la réunion de ces divers types sous le signe arbre, n'exprime non plus qu'un type abstrait plus général encore, celui de tous les végétaux *arbres*. On voit par là qu'une perception, quelque multiple qu'elle soit, ne donne jamais qu'*une* perception pour chacune de ses diverses parties ; une idée, quelque peu élevé que soit son degré d'abstraction,

offre toujours, si on la décompose, des *collections* de perceptions analogues; la première retrace un être réel et distinct, la seconde peint un être fictif et abstrait; l'une subsiste indépendamment des signes, l'autre ne peut exister sans signes; enfin les perceptions sont nos premières connaissances, et les idées ne viennent qu'à leur suite. Quand on veut procéder sans confusion, peut-on attribuer le même nom à des phénomènes si différens?

Au reste, je ne tiens pas au mot *perception;* qu'on lui en substitue un autre plus approprié, j'y consens. Mais je crois celui *d'idée* beaucoup moins convenable encore, par tous les inconvéniens que j'ai rapportés, et dont le moindre est de donner du même mot, dans la même science, deux ou trois définitions différentes, selon les divers phénomènes qu'il exprime tour-à-tour. Comme je voulais définir, avec les signes, le phénomène appelé *idée générale*, que je ne conçois exister que par leur moyen, je me trouvais obligé, pour éviter la confusion, d'écarter, par une dénomination nouvelle, l'autre phénomène appelé *idée individuelle*, dont l'existence est indépendante des signes. Un autre motif est celui d'établir une ligne de démarcation plus nette entre l'intellectuel de l'homme et celui des autres animaux; car si ceux-ci ont des idées individuelles, que j'appelle *perceptions*, ils n'ont assurément pas d'idée générales, que j'appelle simplement *idées;* et cette différence, je crois, tient, d'une part, à l'institution des signes convenus, et, de l'autre, à leur absence. On va m'objecter que j'emploie le mot perception dans un sens bien différent de celui qui lui est attribué par les métaphysiciens: je l'accorde; mais l'acception de ce mot, étant vague et générale, peut se restreindre sans inconvénient pour devenir technique, et c'est ce que j'ai fait; au lieu que le mot idée, ayant un sens spécial par sa racine, ne peut s'étendre raisonnablement au-delà des bornes de l'analogie, et c'est ce que j'ai voulu démontrer.

On conçoit sans peine la transformation des perceptions en idées représentées par le nom commun, le pronom, l'ad-

jectif, le verbe, l'adverbe, et même l'article et la conjonction, car ces idées offrent toutes quelque chose d'assez positif; mais celles qui ont pour signe la préposition sont si vagues, servent à des usages si variés dans le discours, que l'analyse en paraîtrait impossible, si l'on n'observait que ces formes, devant représenter des liaisons d'idées plutôt que des idées, le sens qu'on y attache doit être assez mobile pour se prêter aux diverses nuances dont la pensée est susceptible dans la comparaison des idées. Ce n'est pas, non plus, par là que commencent les enfans: le nom et l'adjectif, voilà d'abord tout leur vocabulaire. C'est aussi dans ces deux classes qu'on va de préférence prendre des exemples pour expliquer la génération des idées. Le verbe, le pronom, l'adverbe, l'article, s'y joignent peu à peu; la conjonction et surtout la préposition sont d'un usage plus difficile; et quoique l'imitation les ait bientôt rendus familière, les enfans y attachent pourtant un sens moins net qu'aux autres mots, et s'en servent plus difficilement. Quant à l'interjection, elle est de toutes les époques de la vie; elle est moins le signe d'une idée, que celui d'une affection vive et rapide.

J'ai dit plus haut que la connaissance humaine n'en restait point aux perceptions; elle n'en reste pas non plus aux idées qui s'en forment immédiatement, et que j'appellerai idées *premières*. Mais, si j'ai bien décrit comment les perceptions, en se conglomérant, forment les idées premières, il sera facile de concevoir la création des idées *complexes*, qu'on appelle quelquefois abstractions d'abstractions. Celles qui suivent immédiatement les idées premières, sont des collections de celles-ci, comme celles-ci sont des collections de perceptions, et comme les perceptions elle-mêmes, excepté celles d'affections indécomposables, sont des collections de sensations diverses. Sur ces nouvelles idées, s'en élèvent d'autres de la même manière; et cette gradation très-naturelle et très-appropriée aux besoins de l'esprit, s'établit toujours au moyen des signes ou mots. C'est ainsi qu'en histoire naturelle, on passe des indivi-

dus à l'espèce, des espèces au genre, des genres à la famille, etc., etc.; qu'en mathématiques, on part du point pour faire la ligne, de la ligne pour former la surface, de la surface pour construire le solide, en sorte que les idées complexes *famille* et *solide* renferment implicitement celles de genre, espèce, individu, et celles de surface, ligne et point. L'analyse des idées morales est plus difficile, parce que tout ce qui tient aux affections a toujours, pour ainsi dire, quelque chose de plus mystérieux et que l'esprit démêle moins facilement.

Toutefois, en décomposant l'idée la plus abstraite, à quelque branche de nos connaissances qu'elle appartienne, on y trouvera toujours, avec un peu d'attention, des idées plus ou moins complexes, et, en dernière analyse, des perceptions d'affections ou d'images, et souvent les deux à la fois.

Premier exemple. — Si l'on descend l'échelle des abstractions du mot *être*, qui exprime l'universalité des choses, l'échelon immédiatement inférieur à *être* sera la division en deux classes, *corps* et *esprits*; je laisse l'analyse des *esprits*, et je poursuis celle des *corps*. Ils sont de trois sortes, *animaux, végétaux* et *minéraux*; ce sont les trois règnes de la nature : voilà un troisième échelon. Chacun de ces règnes n'étant pas composé d'individus tous semblables, il y a, dans chaque règne, plusieurs genres : voilà un quatrième échelon. Chaque genre, renfermant encore des êtres différens sous quelque point essentiel, a été divisé en espèces : voilà un cinquième échelon. Enfin chaque espèce est composée d'individus semblables, mais séparés et distincts, dont chacun a fourni sa perception individuelle : voilà un sixième et dernier échelon. Ainsi l'idée *être* se trouve avoir à sa racine des perceptions d'objets matériels et plus ou moins propres à exciter des sensations soit représentatives, soit affectives, ou même les unes et les autres ensemble; il en sera de même de tous mots exprimant des collections d'objets sensibles.

Deuxième exemple. — En soumettant le mot *douleur* à la même décomposition, on verra d'abord cette idée se partager

en deux classes, en *douleur physique* et en *douleur morale*, l'une aussi variée que l'autre. Chacune de ces deux sortes de *douleurs*, après avoir subi les divisions et subdivisions que l'esprit peut y apercevoir, conduira enfin à la perception de telle ou telle douleur déterminée. Mais comme une douleur quelconque n'est jamais qu'une affection de l'âme, il s'ensuit que l'idée *douleur* ne peut, en aucun cas, avoir la perception d'un corps à sa racine. Cependant *douleur* est bien une véritable idée, une idée très-générale, renfermant toutes les affections pénibles morales et physiques.

La première de ces deux analyses conduit donc à une perception dont la cause existe matériellement hors de nous, et fait partie intégrante de l'idée *être*; la seconde mène à une perception, dont la cause, en nous ou hors de nous, connue ou inconnue, n'entre pour rien dans l'idée *douleur*; la première montre la cause de la perception radicale; la seconde ne peut rien montrer au-delà de la perception radicale elle-même : d'où l'on voit que si le mot *être* exprime l'universalité des choses qui sont hors de nous, le mot *douleur* n'exprime qu'un certain ordre de nos affections. Le premier est une collection de *causes*, le second une collection de *rapports*; et c'est aussi à des *causes* que l'analyse est remontée d'une part, et à des *rapports* qu'elle s'est arrêtée de l'autre.

Troisième exemple.—Le mot *justice* semble pouvoir s'analyser par les considérations suivantes :

Les perceptions qui doivent s'établir le plus vite et se graver le plus profondément dans l'esprit, sont celles des choses et des actes d'une influence directe sur la conservation et le bien-être. Aussi, l'homme a de très-bonne heure les idées de bien et de mal. Mais l'homme est destiné à vivre dans des relations continuelles et nécessaires avec ses semblables, dont ses besoins le font sans cesse dépendre. Dès-lors, s'il veut pourvoir efficacement à sa conservation et à son bonheur, il faut que ses actions n'aient rien de nuisible aux intérêts des autres, sans quoi il en aurait bientôt reçu plus de mal qu'il

ne se serait procuré de bien à leurs dépens. Les idées de bien et de mal, d'utile et de nuisible, modifiées par une expérience journalière, se sont ainsi dépouillées de ce qu'elles avaient pu d'abord avoir d'exclusif : c'est l'effet des plus simples relations de l'état de société. C'est donc par un retour secret sur soi-même que l'homme passe de l'idée de bien à celle de justice qui n'est que l'extension d'une utilité privée, exclusive et précaire à une utilité aussi privée, mais générale et garantie à la fois. En effet il ne peut juger une action bonne ou mauvaise par cela seul qu'elle est immédiatement telle pour lui, mais aussi eu égard à ses effets par rapport aux autres, dont la réaction l'exposerait à un mal plus grand que son action ne lui eût été utile.

Voilà l'origine rationnelle de l'idée justice ; mais elle en a une antérieure et plus solide encore dans le sentiment naturel qui nous attache à ce qui est juste, en nous identifiant avec toutes les situations où l'injustice peut blesser gravement les intérêt des autres. Et ici, comme dans tous les phénomènes de la vie morale, on voit la nature nous disposer, par le sentir, à la conception des choses utiles à notre conservation.

Cette conservation, dans le principe des sociétés, tient à des rapports extrêmement simples, et l'idée de justice qui s'en est formée, a dû être aussi fort simple d'abord. Mais, dans la suite, elle s'est compliquée de tous les genres d'intérêts successivement attachés à l'existence de l'homme, comme la fortune, la réputation, la gloire, les honneurs, les plaisirs mêmes et toutes les jouissances de la vie sociale, qui, dans un état de civilisation avancé, importent autant à l'homme que les choses strictement nécessaires à sa vie physique. Aussi le mot justice est l'idée abstraite de tout ce qui est utile à l'homme sous tous les rapports de son existence. C'est une des idées les plus étendues et les plus modifiables, parce qu'elle porte sur la multitude infinie de relations auxquelles l'homme est assujetti comme individu, comme citoyen, comme nation, et que les rapports varient nécessairement selon toutes les circonstances capables

d'influer sur les besoins de l'homme considéré dans tous les sens de sa nature, sensible, intelligente, sociable et perfectible.

Ainsi, d'une part, l'idée justice, comme toutes les abstractions, se montre absolue en n'admettant que ce qui est bon et utile, et de l'autre, relative, comme dépendante de rapports nécessairement variables par toutes les circonstances possibles des temps, des lieux, des climats, des degrés de civilisation, et même des races humaines.

Quatrième exemple. — Soit encore pris pour exemple d'analyse le point mathématique ou l'idée d'inétendue.

Si l'on suppose placée, dans une surface circulaire, une autre surface circulaire plus petite, de manière à en occuper le milieu, il est clair que la seconde pourra être considérée, dans sa totalité, comme le centre de la première; mais ses parties, prises isolément, ne seront pas ce centre. Si l'on place de même dans la seconde une troisième surface moindre, il en sera de celle-ci à l'égard de la seconde, comme de la seconde à l'égard de la première, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'on arrive à une surface si petite, qu'elle ne puisse plus être diminuée physiquement. Cette surface infiniment petite, qui est, dans sa totalité, le centre de toutes les autres, conduit, en poussant rationnellement l'opération, à l'idée abstraite du point mathématique.

En effet, à quelque degré de ténuité que soit réduite la dernière surface à laquelle on s'arrête comme centre, cette surface aura elle-même un centre et des parties différentes de ce centre, puisqu'elle conserve de l'étendue; et comme il n'y a pas de si petite étendue dans laquelle on ne conçoive toujours des parties différemment situées, il s'ensuit qu'aussi long-temps qu'on prendra pour centre une étendue quelconque, on n'aura point le centre absolu, c'est-à-dire le centre de toutes les parties du cercle: donc, pour arriver au vrai centre, il faut aller plus loin que l'infiniment petit, il faut arriver au point inétendu.

Ce point inétendu est le point mathématique; idée abstraite dérivée de l'étendue, et nécessaire à sa mesure. Rien, dans la

nature, n'est inétendu; mais aussi on ne conçoit immédiatement rien de tel; et c'est par opposition à l'étendue, et par le besoin de la mesurer, qu'on est arrivé à l'idée contraire, sans laquelle le cercle n'aurait pas de centre, et la ligne serait plus grande que la somme de ses parties. C'est donc par l'idée de l'étendue qu'on est arrivé à celle du point mathématique, d'où il suit que cette idée est toujours fondée, en dernière analyse, sur la relation des sens.

Quelque éloignée du sensible que soit une idée, on voit par les deux premières analyses, qu'on peut, en descendant l'échelle des abstractions qui l'ont produite, arriver à ses élémens primitifs; et ces élémens seront des perceptions et des signes. Réciproquement, les deux dernières analyses montrent qu'on peut aussi du sensible arriver progressivement aux idées les plus abstraites, quand on a bien saisi leur point de départ.

On ne donne pas assez d'attention à l'influence qu'exercent les signes, ni au rôle qu'ils jouent dans les divers actes de la pensée. Selon quelques personnes fort instruites d'ailleurs, les idées d'un ordre élevé, comme *Dieu, infini, vérité, temps, espace,* etc., etc., sont des conceptions *absolues*, existantes par elles-mêmes et indépendamment des sens, qui n'ont servi qu'à les découvrir. D'abord, elles sont absolues, parce qu'elles sont des êtres purement fictifs, comme sont toutes les idées possibles, qui n'ont rien de plus absolu, les unes que les autres, puisque du moment où l'on passe des perceptions aux idées, toute relation individuelle est détruite. Vertu et montagne sont, à cet égard, parfaitement de niveau. Ainsi les idées en question peuvent être absolues, sans que, pour cela, on soit en droit de conclure qu'elles n'ont pas une origine sensible. Aussi bien, dans l'application que nous faisons de ces idées, nous sommes sans cesse ramenés de l'absolu au relatif, ce qui est un indice de leur origine. En second lieu, les dire existantes par elles-mêmes, est une supposition gratuite que rien n'appuie, que l'expérience et la raison repoussent. Ces idées ne sont point, à la vérité, la création immédiate des sens; et,

d'ailleurs, dans l'état de civilisation, elles sont reçues toutes formées par le moyen des langues. Un mot nous rend héritiers du travail de plusieurs siècles, quelquefois de plusieurs milliers d'années; et c'est la manière dont nous héritons qui nous dérobe la source primitive de l'héritage. Une idée très-abstraite s'établit en nous par d'autres idées moins abstraites, et déjà reçues; et comme celles-ci sont encore éloignées des sens, l'autre nous semble ne plus rien avoir de commun avec eux. Cette illusion est celle qui doit résulter de l'usage d'un instrument tel que la parole, qui reproduit, par masses, par groupes abstraits, les rapports de notre existence avec toute nature; qui les reproduit non seulement dans l'absence de leurs causes, non seulement dans l'absence de leur nature *réelle*, disparue sous les signes d'aggrégation, mais aussi dans l'absence apparente des signes eux-mêmes, qui semblent se cacher sous les idées dont l'esprit s'occupe; de telle sorte que les signes, après avoir servi à réunir les perceptions en idées premières, et celles-ci en idées complexes, s'éclipsent, pour ainsi dire, et laissent ces dernières comme *infuses* en nous.

Lorsque l'habitude nous a familiarisés avec ces produits abstraits, de manière à ne plus faire attention aux signes qui leur ont servi d'échelons, ni à ceux qui les représentent, (phénomène assez naturel, puisque ces signes ne sont que des modifications de la voix qui ne laissent aucune trace palpable), et qu'ensuite la sensibilité vient à s'exercer sur ces produits avec toute la finesse, toute la mobilité dont elle jouit dans l'homme; alors on voit naître ce spiritualisme exagéré et dédaigneux qui passe pour profondeur aux yeux de l'irréflexion, bien qu'il ne soit qu'obscurité, et qui n'est qu'obscurité parce qu'il se sépare de la lumière originelle qui seule peut guider les pas d'un spiritualisme raisonnable.

On voit, par ce qui précède, que cet axiome de philosophie « qu'il n'y a rien dans l'esprit qui n'ait été auparavant dans les sens », a dû causer bien des disputes faute de s'entendre. Rien de ce qui peut entrer dans l'esprit humain, ne s'y

est établi *primitivement* que par les sens, c'est un point de fait; mais dire que toutes les conceptions de l'esprit sont dues immédiatement aux sens, ce serait dire une absurdité, puisque les mots nous transmettent une multidude d'idées toutes faites, sans compter les combinaisons que nous faisons de celles-ci. J'ai essayé de montrer les causes de l'illusion des idées innées: l'illusion elle-même, depuis long-temps, ne vaut plus la peine d'être combattue.

En remontant aux actes primitifs de l'entendement, nous avons trouvé dans la sensation les élémens de l'édifice intellectuel. En effet, de la sensation, nous avons vu sortir les affections et les images, comprises sous le nom de *perceptions*. La perception nous a paru être le produit d'une première sorte d'abstraction, et le premier échelon de la connaissance humaine. Ici commence l'abstraction proprement dite, avec l'usage des langues, instrument admirable auquel sont dus tous les prodiges de la pensée. Les perceptions, attachées à des signes, ont donné, conformément aux besoins de l'esprit, d'une part en restant isolées, et par abstraction individuelle, les *noms propres*, et de l'autre, en s'agglomérant et par abstraction collective, les *idées*. Ce n'est qu'à ce dernier produit que les idéologistes font ordinairement commencer l'abstraction: je l'ai prise de plus haut, parce que toutes nos connaissances n'étant jamais que des rapports, nous commençons à abstraire du moment où nous commençons à sentir. Les signes sont les moyens par lesquels l'abstraction se continue et se complique; ils sont, en quelque manière, les gradins sur lesquels s'élève progressivement la pensée de l'homme.

Nous passons, indépendamment des signes, de la sensation à la perception inclusivement, mais nous ne pouvons aller au-delà sans leur secours. En effet, sans les signes convenus, chaque perception resterait isolée, et la comparaison de plusieurs, quoique possible, ne conduirait jamais la pensée à aucun développement de la nature de ceux qu'on remarque chez les hommes. Les résultats de cette comparaison n'étant point

fixés par des signes, s'évanouiraient pour faire place à d'autres qui n'auraient pas plus de durée que les premiers. Toutes les perceptions passeraient ainsi devant l'esprit humain comme des ombres, sans pouvoir y laisser d'autre trace que le souvenir individuel de chacune, mais sans y produire *l'idée*, qui se compose de la réunion de toute une classe de perceptions analogues; réunion à laquelle les signes peuvent seuls donner l'existence.

Sans doute le germe de cette réunion est déjà dans l'homme, avant même l'institution des signes : une sensibilité exquise et éminemment flexible, capable de saisir un grand nombre de rapports et de les comparer, prépare l'homme et le porte spontanément à faire de ces collections que j'appelle *idées*, de même que l'impulsion innée de l'organe vocal, tend à les exprimer par des sons ; et, si l'on observe avec attention, l'on verra toujours l'ensemble de nos facultés concourir au produit de chacune d'elles. Ainsi, de ce qu'un homme, d'ailleurs convenablement organisé, serait privé de l'usage des signes, on ne pourrait peut-être pas dire, rigoureusement parlant, qu'il n'a que des perceptions; car il lui resterait encore le foyer où se fabriquent les *idées*, et les matériaux dont elles se composent; et il serait possible qu'il en eût du moins quelques ébauches tronquées, quelques rudimens fugitifs. Mais comment le constater? et combien ce chétif produit est loin de ce que nous appelons *idées*!

Il y a plus, en supposant, s'il était possible, une langue toute composée de mots propres, cette langue n'exprimerait pas encore d'idées; elle n'aurait que des abstractions immédiates et individuelles, elle n'exprimerait que des perceptions, elle serait la plus imparfaite des langues. C'est ce défaut qu'on remarque dans le langage des enfans, qui commencent toujours par n'avoir que des notions d'individualités. Mais les mots, qu'ils ont employés comme propres, deviennent bientôt communs, par l'insuffisance de l'esprit qui ne peut embrasser, retenir et nommer séparément les innombrables rapports de

l'organisation humaine avec toute la nature. Cependant, cette insuffisance même, au moyen des signes généraux par lesquels les perceptions s'agglomèrent en idées, est ce qui donne à l'esprit cette prodigieuse étendue et lui fait combiner par masses, les relations de son être, pour en tirer les lois générales qui composent les corps de doctrines appelées *sciences ;* c'est aux signes généraux qu'il doit la possibilité de saisir des ensembles, et de voir l'univers entier lui-même, comme un *tout.*

Il suit de tout ce qui précède :

1°. Les sensations, ou modifications de l'âme contiennent des images et des affections ; des images et des affections, réunies ou séparées selon les circonstances, sortent les perceptions, c'est-à-dire, les notions individuelles tirées de tout ce que nous sentons ; les perceptions analogues, attachées à des signes communs, donnent les idées premières ; et celles-ci, attachées également à des signes plus généraux, produisent les idées complexes, qui, à leur tour et par un procédé semblable, deviennent plus complexes encore : voilà la gradation naturelle de la génération des idées. A partir de la perception, c'est un véritable échelonnage qui s'opère uniquement au moyen des signes ou mots. Ainsi, l'idéologie ne peut être une science vraie, qu'en faisant concourir l'institution du langage à l'explication des phénomènes dont la physiologie découvre l'origine dans la sensibilité animale. L'idéologie et la grammaire sont donc deux sciences inséparables, et l'on ne peut pas plus expliquer la théorie des langues sans celle des idées, que celle des idées sans celle des signes. Presque toutes les erreurs de la métaphysique et les incertitudes de la science grammaticale viennent de l'isolement de l'une et de l'autre. Vues dans l'absence de leurs causes premières, ou des moyens par lesquels elles se forment, les idées complexes semblent ne plus appartenir en rien au physique de l'homme. On leur cherche donc une origine qui en soit indépendante, et c'est de là que découlent les pompeux amphigouris de la métaphysique, et les obscures controverses de la morale. D'un autre côté, les si-

gnes séparés des idées ne sont plus dans la phrase qu'un assemblage arbitraire de formes insignifiantes : dès qu'il n'y a plus de raison logique, il n'y a plus de raison grammaticale.

2°. Nous ne pouvons avoir d'idées sans le secours des organes extérieurs. En effet, celui qui en serait privé, ne connaîtrait ni l'usage de la parole, ni celui de signes quelconques; comment donc aurait-il des idées qui ne peuvent exister sans signes? Qu'on réfléchisse un instant au faible développement dont serait susceptible une intelligence privée de tous moyens de communication avec la nature, et l'on sentira qu'un être réduit à la seule sensibilité interne ne serait, en quelque manière, qu'une môle sentant plus ou moins, mais ne pensant guère plus qu'une huître ou un polype. Le sentiment moral n'existerait pas dans un pareil être; car, si la racine de ce sentiment est au-dedans de nous, son développement tient aux organes qui nous mettent en relation avec nos semblables. Le sentiment de l'exercice de nos facultés n'existerait pas davantage, puisque, sans ces mêmes organes, nos facultés resteraient inertes. Le sentiment de rapport serait anéanti par la même cause ; et il ne resterait du sentiment-sensation que ce qui tient à l'organisation interne. Ainsi, les quatre sources assignées à nos idées par un métaphysicien très-distingué de notre époque, (M. Laromiguière) seraient à très-peu près totalement taries : selon moi, elles le seraient sans exception; car plus de signes, plus d'idées.

Sans doute, lorsque l'entendement a acquis un certain degré d'exercice et de connaissance, l'organisation interne devient une source d'idées; et c'est ainsi que l'enfant, modifié d'abord par le sentiment pénible mais vague de la faim, peu à peu perçoit un sentiment plus distinct, et finit par avoir une idée, lorsque, l'usage des signes lui étant devenu familier, il attache ce sentiment personnel à un mot exprimant le même sentiment chez les autres. Nous avons ainsi beaucoup d'idées qui nous viennent du jeu de l'organisation intérieure comme origine, mais qui sont toujours le produit d'une in-

telligence mise antérieurement en action par le jeu de l'organisation extérieure.

Au surplus, vouloir assigner des sources distinctes à des idées toutes formées, en séparant telle partie de l'organisation de telle autre, en morcelant, pour ainsi dire, la sensibilité, c'est évidemment se jeter dans l'erreur. L'homme intellectuel, étant un tout, un système, ne s'expliquera jamais que par l'ensemble de ses moyens organiques. L'analyse doit examiner à part chacun de ces moyens, pour en reconnaître les fonctions et le degré d'influence; mais il faut les réunir pour expliquer les phénomènes qui sont le produit du concours de tous, tels, par exemple, que l'*idée*.

3°. La langue et la pensée sont deux phénomènes qui, dans leur principe, leurs progrès, leur perfection et leur décadence, marchent toujours parallèlement. En effet, la pensée consiste dans le rapprochement logique et la combinaison artificielle des idées, comme la langue consiste dans l'assemblage grammatical des signes; or, les signes et les idées sont unis par des liens indissolubles : donc la pensée et la langue ont entre elles des relations analogues à celles des idées et des signes. Toute altération de la pensée doit donc se communiquer à la langue et réciproquement. On dirait même, avec plus d'exactitude, que ces deux phénomènes sont si intimement unis, qu'on n'en peut séparer qu'idéalement l'existence. Cette vérité, prouvée par le raisonnement, l'est aussi par les faits; pour s'en convaincre, il suffit de comparer les phases des langues de Rome et d'Athènes, avec l'état intellectuel des Romains et des Grecs aux mêmes époques; on les verra toujours dans une correspondance parfaite. Ces deux idiomes, après avoir paré les plus belles conceptions des hommes des couleurs les plus vraies, les plus riches, les mieux assorties, ne servent plus guère, dans leur dégénération du moyen âge, qu'à exprimer des arguties, des subtilités, des controverses, qu'à peindre des idées fausses ou exagérées.

4°. L'idéologie est la base de toute logique; car pour bien

connaître les lois d'après lesquelles les idées doivent s'arranger en raisonnement, outre qu'il est utile de savoir ce que sont les idées, on ne peut sans doute prendre de meilleures leçons que celles que nous donne la nature elle-même dans les procédés qu'elle nous fait suivre pour acquérir nos premières connaissances.

5°. Les animaux n'ont pas d'idées ; ils n'ont et ne peuvent avoir que des perceptions, puisqu'ils ne jouissent pas de l'usage des signes convenus. Cependant ils semblent quelquefois se conduire d'après des notions générales, et l'on serait tenté de leur croire des idées. Par exemple, lorsqu'un animal entend le cri d'alarme de son espèce, il agit comme s'il avait l'idée de *danger ;* car la sensation qu'il éprouve ne lui retrace rien de déterminé, et il paraît se conduire d'après une connaissance générale, soit en cherchant à se soustraire au péril qu'il ne voit pas encore, soit en portant du secours à ceux qui y sont exposés, et dont seulement il a entendu le cri de détresse. D'après cela, on pourrait croire que ce cri n'a fait que réveiller l'idée de danger, et que c'est en conséquence de cette idée que l'animal agit. Toutefois, ce n'est pas là le mobile de sa conduite, et en voici la raison : la sensation éprouvée est essentiellement du ressort de l'instinct, puisque le cri d'alarme, entendu pour la première fois ou pour la centième, est suivi des mêmes mouvemens ; d'où il résulte que ces mouvemens ne tiennent point à une connaissance acquise, mais à une disposition intime de l'organisation. Ainsi, le cri d'alarme agit d'abord sur les organes de l'instinct. Ceux-ci réagissent par sympathie sur les organes de l'intelligence, qui à leur tour mettent en jeu les moyens de conservation ; et tout cela, sans que l'individu ait eu besoin de l'idée qu'on lui supposait. Excité à la défiance, saisi de crainte, animé par la colère, en un mot entraîné par le genre d'émotion que la nature a rendu l'effet nécessaire d'un cri sur sa constitution, l'animal cherche son salut, ou vole au secours de son semblable, par un mouvement aussi involontaire que l'a été le cri qui l'avertit ou l'appelle. Il n'y a, dans

son action, ni réflexion, ni calcul; il obéit à une impulsion native; et si l'intelligence dirige ses mouvemens, ce n'est pas elle qui les commande. Dans des circonstances analogues, on voit aussi l'homme obéir au sentiment plutôt qu'à l'intelligence; et c'est, sans doute, une garantie de la conservation et de l'efficacité des secours mutuels, que l'exécution des actes de cette nature soit confiée à l'instinct qui est irrésistible et prompt, plutôt qu'à la raison qui pèse et délibère. Au reste, si l'on voulait, malgré cette explication bien simple, que ce fût toujours en vertu d'une idée que l'animal agît, il faudrait qu'elle fût *innée*, puisque la première fois qu'il agit en vertu de cette idée supposée, il n'a pas encore eu l'occasion de la créer.

Mais, ce cri d'alarme répété plusieurs fois, et les causes en étant venues à la connaissance de l'animal qui l'entend, ne doit-il pas en résulter chez lui l'*idée* que nous appelons danger? Car enfin, ce cri, qui est toujours le même dans des circonstances pareilles, semble devenir autant un signe convenu pour les animaux auxquels il échappe, que le mot danger peut l'être pour nous. Cela serait effectivement, si les animaux avaient, comme nous, l'usage volontaire des signes. Mais les signes, cris ou gestes, toujours uniquement déterminés par une sensation actuelle, restent pour eux sous l'empire immédiat de la sensibilité physique, et ne sont reproduits que par les mêmes circonstances; ils ne peuvent donc représenter tout au plus que des perceptions et rappeler ce qui a été vu ou senti. L'animal ne les employant que dans des cas déterminés et par un jeu purement mécanique et indépendant de son intelligence, n'y attache aucun sens abstrait; ils sont un produit de la sensation, qui disparaît avec elle; ils sont pour les animaux ce que sont pour nous les interjections qui n'expriment pas d'idées, mais seulement des affections vives, quoique vagues par rapport à leurs causes.

L'oiseau qui fait son nid, le renard qui cache le reste d'une proie, sont-ils mus par l'idée d'un besoin à venir? je ne le pense pas davantage; car il faudrait qu'ils eussent les idées

besoin et *avenir*, ce que je crois avoir démontré impossible par le défaut de signes convenus ; et quand on voit le Caraïbe redemander le soir, en pleurant, le lit de coton qu'il a vendu le matin sans songer qu'il en aurait encore besoin, peut-on supposer à des bêtes une prévoyance calculée que l'homme même n'a pas dans un état de beaucoup supérieur à celui de la brute ? C'est donc encore ici l'effet d'une impulsion instinctive qui provoque l'exercice de l'intelligence et la fait concourir à des actes dont elle ne connaît assurément pas explicitement la fin, bien qu'il soit probable qu'elle la pressente. C'est par leur caractère apparent de généralité et de prévoyance que ces actes ressemblent à ceux de l'intelligence humaine, et font supposer des idées où il n'y a effectivement que des déterminations instinctives. Ce n'est pas que l'intelligence n'y concoure, puisque l'exécution dépend de la liaison même des organes de la locomotion avec le centre cérébral ; mais ils n'ont pas leur cause dans une connaissance explicite, dans des idées ; ils l'ont dans le jeu d'une organisation intérieure agissant par des lois qui précèdent, dans ce cas, l'exercice de l'intelligence.

6°. C'est une étude très-difficile que celle de l'intelligence des animaux, à cause du défaut de communication entre eux et nous. Nous ne pouvons juger que sur des faits, et par analogie avec ce qui se passe en nous. Or, les faits peuvent être souvent attribués à une cause pour une autre, comme les analogies peuvent nous tromper par la différence des organisations. Cependant, si les observations précédentes sont fondées, on doit en tirer cette conclusion strictement nécessaire, que la faculté de penser chez les animaux ne s'élève point au-dessus des choses sensibles ; mais ils pensent sur des perceptions, comme nous pensons sur des idées, selon toutefois la perfection de leur organisation respective. La pensée de l'animal, ainsi restreinte, porte toujours immédiatement sur les organes des sens ; et, chez des êtres dont la vie est presque purement sensitive, elle donne à ces organes un développement dont l'homme, en général, devient incapable par sa vie intellec-

